

نظرية المعرفة في فكر ابن قيم الجوزية - مصادرها ومناهجها -

د. حسين بوداود

قسم علم النفس وعلوم التربية

جامعة عمار ثليجي بالأغواط

تعدّ نظرية المعرفة من أبرز المشكلات الفلسفية، ولعلها من أعوصها،
لأنه يتوقف عليها إدراك الإنسان وموقفه من العالم الخارجي ومدى اطمئنانه
وثقته في المصادر التي يتلقى عنها.

ويعدّ ابن قيم الجوزية من أبرز مفكري الإسلام الذين تناولوا موضوع
المعرفة وما يتعلق بها في مختلف مؤلفاته.

تحاول هذه المقالة عرض أهم آراء ابن القيم في الموضوع مما يشكل
لديه نظرية متفرّدة في المعرفة.

تمهيد:

تعدّ نظرية المعرفة من أهم قضايا الفكر الفلسفي التي بقيت تلازمه على
الرغم من انفصال العلوم عن الفلسفة، ولعلّ ذلك يعود إلى طابعها الميتافيزيقي،
من خلال الإشكاليات المطروحة حول طبيعة المعرفة في حدّ ذاتها، وحول
أصولها، وبالتالي حول إدراك الإنسان للعالم الخارجي وموقفه منه.

وفي هذا الصدد إنّنا نعتقد بأنّ لابن قيم الجوزية (691 - 751هـ / 1292 -
1350م) آراء حول مشكلة المعرفة من خلال تبيان لأهمّ مصادرها، ومناقشة إشكالية
العقل والنقل وهل المعرفة فطرية أم مكتسبة؟.

مصادر المعرفة عند ابن القيم:

يتطرق ابن القيم إلى مصادر متعددة للمعرفة، غير أنه لا يعتبرها على درجة واحدة من الأهمية ومن أبرز هذه المصادر:

1 - الوحي (القرآن والسنة):

يحدّد ابن القيم المفهوم اللغوي للوحي بأنه «الإعلام السريع الخفي»¹. كما يعتبره أهم مراتب الهداية²، من حيث هو تنزيل من الله على أنبيائه. ويرى أن الوحي تكليم باعتبارين: عام وخاصّ.

فأما العام فهو إيصال المعنى بطرق متعدّدة³، ومن أمثلته تكليم الله لعبده يقظة بلا واسطة، كما حدث للنبي موسى عليه السلام.

وأما الخاصّ كالذي نجده عند الأنبياء وإرسال الرسول الملكيّ إلى الرسول البشري، وكلّ من النوعين من مراتب الهداية التي تكون للأنبياء ولا تكون لغيرهم⁴.

ويميز ابن القيم بين مفهوم الوحي وبين جملة أخرى من المفاهيم، كالإلهام والتحديث والرؤيا والفراسة، وهي كلّها مصادر معرفة عنده.

1-1- الإلهام⁵: وهو نوع من الوحي، لكنّه متعلّق بغير الأنبياء. ونجده عند المكلفين، مثلما أوحى الله إلى أمّ موسى، قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنِ أَرْضِعِيهِ⁶﴾.

¹ - ابن القيم: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. تحقيق محمد حامد الفقيهي. بيروت: دار الفكر (بدون تاريخ)، ج 1 ص 38.

² - المصدر نفسه، ص 37-51.

³ - المصدر نفسه، ص 38.

⁴ المصدر نفسه، ص 39.

⁵ في اللغة الفرنسية أو الإنجليزية (Inspiration) يفيد اللفظ معنى نفخ الهواء الداخل. وعلى ذلك يكون الشخص الملهم هو من يتلقى دون تعمد منه، ودون أن يعرف تماماً مصدر الخاطر الذي يرد في ذهنه فيعزوه إلى الآلهة، أو إلى ربّات الشعر أو إلى الجن (انظر د/ مراد وهبه: المعجم الفلسفي، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، 1979، ص 44).

⁶ سورة القصص: الآية 7.

ونجده أيضا عند غير المكلفين مثلما أوحى الله إلى النحل، كما قال تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾¹ 2.
وجمل القول إنّ الإلهام موهبة مجردة لا تنال بكسب البتة³.

1-2 - التحديث: هو دون مرتبة الوحي الخاص، والمحدث هو الذي يحدث في سرّه وقلبه بالشيء فيكون كما حدث به، وهذا ما حدث لعمر بن الخطاب مثلاً⁴.

1-3 - الرؤيا الصادقة: وهي من أجزاء النبوة، كما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، إذ كانت أوّل مبتدأ نصف سنة، ثم انتقل إلى الوحي يقظة مدّة ثلاثة وعشرين سنة، منذ بعث إلى أن توفي صلى الله عليه وسلم⁵.

والرؤيا ثلاثة أنواع: «رؤيا من الله، ورؤيا تحزين من الشيطان، ورؤيا مما يحدث به الرجل نفسه في اليقظة فيراه في المنام»⁶.

ويفرّع ابن القيم الرؤيا الصادقة إلى فروع منها:

- إلهام يكلم به الربّ عبده في المنام.
- ومثل يضرب له ملك الرؤيا الموكل بها.
- التقاء روح النائم بأرواح الموتى من أهله وأقاربه وأصحابه وغيرهم.
- عروج نفسه إلى الله سبحانه وخطابها له.
- دخول روحه إلى الجنة ومشاهدتها وغير ذلك⁷.

وهذا لا يمكن حصر الرؤى أو الأحلام في المجال اللاشعوري المكبوت، كما ذهب إلى ذلك (سجيموند فرويد)، إنما تتسع الرؤيا لمجالات عدة من أهمّها الجانب التنبؤي الذي تقول به النظرية الإسلامية⁸ والتي يؤكدّها ابن القيم.

¹ سورة النحل: الآية 68.

² ابن القيم: مدارج السالكين، ج 1، ص 44.

³ المصدر نفسه، ص 45.

⁴ المصدر نفسه، ص 39.

⁵ المصدر نفسه، ص 38.

⁶ ابن القيم: الروح. تحقيق عارف الحاج. بيروت: دار إحياء العلوم 1408هـ/1988م، ص 61.

⁷ ابن القيم: الروح، ص 62.

⁸ انظر: محمد قطب: الإنسان بين المادية والإسلام: ط 7، بيروت، دار الشروق، ص 37.

أما حول تفسير كيفية حدوث الرؤيا نجد ابن القيم يعرض مختلف الآراء في الموضوع، مشيراً إلى أن الناس اضطربوا في تحديد ذلك¹.

ومن ذلك الرأي الذي يذهب إلى أن العلوم كلها كامنة في النفس، وإنما اشتغالها بعالم الحسّ يحجب عنها مطالعتها، فإذا تجرّدت بالنوم رأت منها بحسب استعدادها، ولما كان تجرّدها بالموت أكمل كانت علومها ومعارفها هناك أكمل².

ويعقب ابن القيم على هذا الرأي بأنّ فيه حقاً وباطلاً³. فالنفس بالفعل عندما تجرّد تطلّع على علوم ومعارف لا تحصل لها بدون تجرّد «ولكنها لو تجرّدت كلّ التجرّد فإنها لم تتطلع على علم الله الذي بعث به إلى رسوله، أو على تفاصيل ما أخبر به عن الرسل الماضية أو الأمم الخالية، وتفاصيل المعاد، أو أشرار الساعة، وتفاصيل الأمر والنهي، والأسماء والصفات والأفعال، وغير ذلك مما لا يعلم إلا بالوحي. ولكن تجرّد النفس عون لها على معرفة ذلك وتلقيه من معدنه أسهل وأقرب وأكثر مما يحصل للنفس المنغمسة في الشواغل البدنية»⁴.

ونستنتج من هذا أن الرؤيا بإمكانها أن تكشف للإنسان معرفة قد عاق البدن النفس الوصول إليها.

وهناك رأي يذهب إلى أن المرائي علوم علقها الله في النفس بدون سبب⁵، فابن القيم يرفض هذا الرأي ويعتبره مخالفاً للشرع والعقل والفطرة⁶.

ورأي آخر يعتبر الرؤيا أمثالا مضروبة «يضرها الله للعبد بحسب استعداد ألفه على يد ملك الرؤيا، فمرة يكون نفس ما رآه المرائي، فيطابق الواقع مطابقة

¹ ابن القيم: الروح، ص 62.

² المصدر نفسه والصفحة نفسها.

³ المصدر نفسه والصفحة نفسها.

⁴ المصدر نفسه والصفحة نفسها.

⁵ ابن القيم: الروح، ص 62-63.

⁶ المصدر نفسه، ص 63.

العلم لمعلومه»¹. ويعقب ابن القيم على هذا الرأي بأنه أقرب إلى الصواب من الرأيين السابقين.

وبالإضافة إلى هذا السبب يرى أنّ هناك أسبابا أخرى للرؤيا منها: ملاقة الأرواح وإخبار بعضها بعضا، ومنها إلقاء الملك الذي في القلب والروح². ويذهب ابن القيم إلى أنّه قد ينهض اعتراض مضمونه أنّ: «النائم يرى غيره من الأحياء يحدثه ويخاطبه وربما بينهما مسافة بعيدة، ويكون المرئي يقظانا، روحه لم تفارق جسده، فكيف التقت روحهما؟»³.

ويجيب ابن القيم عن هذا الاعتراض المفترض بأنّ: «هذا إما أن يكون مثلا مضروبا، ضربه ملك الرؤيا للنائم، أو يكون حديث نفس من الرائي تجرد له في منامه (...) وقد تتناسب الروحان، وتشتدّ علاقة إحداها بالأخرى فيشعر كلّ واحد منهما بما يحدث لصاحبه، وإن لم يشعر بما يحدث لغيره لشدة العلاقة بينهما، وقد يشاهد الناس من ذلك عجائب»⁴.

في الحقيقة إنّ تخاطب الأرواح عن بعد، الذي ذكره ابن القيم هو ما صار العلم المعاصر يسميه بـ (التلبّاثي) (télépathie) وهناك دراسات روحية متخصصة في هذا المجال⁵.

وعلى العموم إنّ ابن القيم يؤكّد على إثبات وجود الرؤيا وعلى مدى فعاليتها وأثرها، ذلك أنّ روح النائم يحصل لها في المنام آثار فيصبح يراها على البدن عيانا، ولذلك يجعل ابن القيم الرؤيا حجة من حجج مادّية الروح⁶. ويذهب أيضا إلى أنّ كثيرا من أصول الطبّ مستند إلى الرؤيا⁷. كما يلاحظ أنّ باب المراتبي طويل جدّا،

¹ المصدر نفسه والصفحة نفسها.

² المصدر نفسه، ص 62.

³ - المصدر نفسه، ص 65.

⁴ - المصدر نفسه والصفحة نفسها.

⁵ - انظر في هذا الصدد: Alexis Carrel: l'homme cet inconnu. Paris, libraire plon, 1935. pp 182-184

⁶ - ابن القيم: الروح، ص 340.

⁷ - المصدر نفسه، ص 346.

وقد لا يصدّق البعض المنامات ويعتبرها غير معصومة، ولكنّ الواقع يؤكّد على أنّ
الناس يرون في أحلامهم - مثلاً - أحد أقاربهم من الذين ماتوا، فيخبرهم بمال دفنه،
أو حذرهم من أمر يقع، أو بشّرهم بأمر يوجد فوقع كما قال¹.

ويستند ابن القيم بالإضافة إلى الواقع على تجربته الذاتية وعلى ما سمعه
فيقول: «وقد رأينا نحن وغيرنا من ذلك عجائب»².

وصفوة القول أنّ ابن القيم يجعل الرؤيا مصدراً هاماً من مصادر المعرفة
ويحاول أن يبعد أيّ شبهة تقول بعدم علميتها أو تفقدها مصداقيتها.

1-4 - الفراسة: يميّز ابن القيم بين ثلاثة أنواع من الفراسة:

أ - فراسة إيمانية: وسببها نور يقذفه الله في قلب عبده، يفرّق فيه بين الحقّ
والباطل، وبين الصادق والكاذب. وحقيقتها أنّها خاطر يهجم على القلب، ينفي
ما يضاده، وتتوقّف على قوّة الإيمان³، ذلك أنّ «من غصّ بصره عن المحارم
وأمسك نفسه عن الشهوات، وعمر باطنه بالمراقبة وظاهره بإتباع السنة، وتعوّد
أكل الحلال لم تخطئ فراسته»⁴.

ويذهب إلى أنّ القلب إذا تطهّر من الأدناس⁵ وصار يتلقّى من مشكاة قريية من
الله، وأصبح كالمرآة الصافية، تبدو فيها صور الحقائق على ما هي عليه⁶، إذ
يخطر له الشيء فيكون كما خطر له، وينتقل إلى العين فترى ما لا يراه غيرها⁷.

ويسوق بعض الآيات التي يدلّ معناها على الفراسة مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ
فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾⁸. ويرى أنّه جاء في تفسير كلمة "المتوسمين"

¹ المصدر نفسه، ص 61.

² المصدر نفسه والصفحة نفسها.

³ ابن القيم: مدارج السالكين، ج 2، ص 483.

⁴ المصدر نفسه، ص 484.

⁵ ابن القيم: الروح، ص 428.

⁶ المصدر نفسه، ص 423.

⁷ المصدر نفسه، ص 428.

⁸ سورة الحجر: الآية 75.

المتفرسين، والمعتبرين، والمتفكرين، والناظرين وكلّها ألفاظ تدلّ على معنى واحد¹. وأيضاً قوله تعالى: ﴿يَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعْقُفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ²﴾. وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ³﴾. ويعقب ابن القيم على هذه الآية بأنها تضمّنت نوعين من الفراسة:

- الأولى: فراسة النظر والعين.

- الثانية: فراسة الأذن والسمع⁴.

وجاء في السنّة النبوية⁵ قوله صلى الله عليه وسلم: «اتّقوا فراسة المؤمن فإنّه يرى بنور الله»⁶.

ونستنتج مما سبق أنّ ابن القيم يولي الفراسة أهمية بالغة، بل يذهب إلى حدّ أنّه يجعلها حجة في الحكم والقضاء، فضلاً على كونها مصدراً من مصادر المعرفة، إذ يقول: «و لم يزل حدّاق الحكم والولاء يستخرجون الحقوق بالفراسة، والأمارات، فإذا ظهرت لم يقدّموا عليها شهادة بخلافها ولا إقرار»⁷. وفي هذا الصدد يسوق ابن القيم نماذج كثيرة من تاريخ الحكم والقضاء في الإسلام، منذ عهد النبوّة والراشدين، إلى غاية عصره على مدى اعتماد الحكم والقضاء على الفراسة⁸.

¹ ابن القيم: مدارج السالكين، ج2، ص ص482-483.

² سورة البقرة: الآية 273.

³ سورة محمد: الآية 30.

⁴ ابن القيم: مدارج السالكين، ج2، ص483.

⁵ يذكر ابن القيم جملة من الأمثلة على فراسة الرسول صلى الله عليه وسلم وهي غير الروحي كما مر معنا منها أنّه كان يرى أصحابه في الصلاة وهم خلفه، وكان يراهم أمامه، ورأى بيت المقدس عياناً وهو بمكة، ورأى قصور الشام وأبواب صنعاء، ومدائن كسرى وهو بالمدينة يجفر الخندق، ورأى أمراءه ممّوتة وقد أصيبوا وهو بالمدينة (انظر الروح، ص ص224-226).

⁶ ابن القيم: الروح، ص424.

⁷ ابن القيم: الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، تقدّم ومراجعة وتعليق الشيخ بهيج غزاوي: بيروت، دار إحياء العلوم (بدون تاريخ)، ص ص32-33.

⁸ انظر: المصدر نفسه، ص32 وما بعدها.

ب - فراسة الرياضة والجوع والسهر والتخلي: هذا هو النوع الثاني من الفراسة، ويقول فيه ابن القيم: «إنَّ النفس إذا تجرّدت عن العوائق صار لها من الفراسة والكشف بحسب تجردها»¹.

فإذا كانت الفراسة الإيمانية خاصّة ببعض المؤمنين فإنّ هذا النوع الثاني من الفراسة أمر مشترك بين المؤمن والكافر، وهي لا تدلّ على إيمان ولا على ولاية²، كما أنّها لا تكشف عن حقّ نافع ولا عن طريق مستقيم³.

ويخصّ ابن القيم الأطباء بالذكر من حيث هم يمتلكون فراسة معروفة اكتسبوها من حذقهم في صناعتهم، كما بذهب إلى أنّ قريبا من نصف الطبّ فراسة صادقة، تقرّ بها التجربة، كما يدلّ على ذلك تاريخهم وأخبارهم⁴.

ج - فراسة خلقية⁵: وهو النوع الثالث والأخير، ولقد صنّف فيها الأطباء وغيرهم، واستدلوا على الخلق بالخلق لما بينهما من الارتباط الذي اقتضته حكمة الله⁶.

وفي هذا الصدد يذكر ابن القيم جملة من الأمثلة يبين من خلالها مدى ارتباط الصفات الخلقية (الفزيولوجية) بالصفات الخلقية (السيكولوجية)، كالاستدلال على صغر الرأس الخارج في العادة على صغر العقل وعلى خمود العينين وكمال نظرهما على بلاذة صاحبها⁷.

¹ ابن القيم: مدارج السالكين، ج2، ص486.

² المصدر نفسه والصفحة نفسها.

³ المصدر نفسه والصفحة نفسها.

⁴ المصدر نفسه، ص487.

⁵ ولعل في هذه إشارة إلى علم الفراسة (physionomie) والذي كتب فيه (أبقراط) (Hippocrate) (ت نحو 377 ق م) و(جالينوس) (Galenos) (ت نحو 201م) وأفليمون اللاذقي، كما أنّه نسب إلى أرسطو كتاب خاص في علم الفراسة، وقد اهتمّ العرب بهذا العلم، ومن أمهات كتب الفراسة العربية كتاب الفراسة للإمام فخر الدين الرازي (ت 606هـ) انظر د/ مراد وهبة المعجم الفلسفي، ص303.

⁶ ابن القيم: مدارج السالكين، ج2، ص487.

⁷ المصدر نفسه والصفحة نفسها.

2 - الحواس والعقل:

بعد أن تطرّفنا إلى دور الوحي ولواحقه (الإلهام، التحديث، الرؤيا، الفراسة)، كمصدر أساسي في عملية المعرفة نحاول الآن أن نتعرّف على دور الحواس والعقل في ذلك.

فأمّا بالنسبة للحواس، فإنّ ابن القيم يوليها الأهمية من حيث هي وسائل لاكتساب المعرفة والتطلّع على العالم الخارجي، إذ يرى أنّ الله جعلها في الرأس كالمصاييح فوق المنارة، لتتمكّن من مطالعة الأشياء، وموضعها في الرأس كان أليق موضع لها، وأجمله «فالرأس صومعة الحواس»¹ على حدّ تعبير ابن القيم.

ولقد كانت «الحواس خمساً في مقابلة المحسوسات الخمس، ليلقي خمساً بخمس، كي لا يبقى شيء من المحسوسات لا يناله بحاسة»². كما يرى ابن القيم أنّه لما كانت هناك محسوسات تدرك بالباطن أعطى الإنسان حواساً باطنية³. كما يقول باستقلالية الحواس عن المحسوسات في العالم الخارجي وبالتطابق بين كلّ حاسة والشئ المحسوس، ذلك أنّه «أعينت هذه الحواس بمخلوقات آخر، منفصلة عنها تكون واسطة في إحساسها، فأعينت حاسة البصر بالضياء والشعاع (...)، وأعينت حاسة السمع بالهواء بجملة الأصوات في الجوّ ثم يلقيها إلى الأذن فتحويه، ثم تقلبه إلى القوّة السامعة (...)، وأعينت حاسة الشم بالنسيم اللطيف، يحمل الرائحة، ثم يؤدّيها إليها فتدركها (...)، وأعينت حاسة الذوق بالريق المتحلل في الفم، تدرك القوّة الرائقة به طعوم الأشياء (...)، وأعينت حاسة اللمس بقوة جعلها الله فيها، تدرك الملموسات بلا واسطة بينها وبينها، لأنّها إنّما تدركها بالاجتماع والملازمة»⁴

¹ ابن القيم: مفتاح دار السعادة ومنشورات ولاية العلم والإرادة. بيروت: دار الكتب العلمية

(بدون تاريخ)، ج1، ص214.

² المصدر نفسه والصفحة نفسها.

³ المصدر نفسه والصفحة نفسها.

⁴ المصدر نفسه، صص264-265.

ومهما كانت أهمية الحواس فإن ابن القيم يرى أن هناك تفاضلا بينها، ففقدان البصر مثلا يحرم الإنسان من نعم كثيرة¹، ورغم ذلك فإن من كمال لطف الله على عبده أنه «عكس نور بصره إلى بصيرته، فهو أقوى الناس بصيرة وحسنا وجمع عليه همه»². «وكذلك من عدم السمع فإنه يفقد روح المخاطبة، والمحاور، ويعدم لذّة المذاكرة ونغمة الأصوات الشجية وتعظم المؤونة على الناس في خطابه ويتبرّمون به، ولا يسمع شيئا من أخبار الناس وأحاديثهم، فهو بينهم شاهد كغائب، وحي كميم، وقريب كبعيد»³.

ويشير ابن القيم إلى الاختلاف في أيّهما أقرب إلى الكمال، وأقلّ اختلالا لأمواره، الضرير أو الأطرش؟. ويجب قائلا: «والتحقيق (...) أن يقال، عادم البصر أشدهما ضررا، وأسلمهما ديناً، وأحدهما عاقبة، وعادم السمع أقلهما ضررا في دنياه وأجهلها بدينه، وأسوأ عاقبة، فإنه إذا عديم السمع، عديم المواعظ، والنصائح، وانسدت عليه أبواب العلوم النافعة، وانفتحت له طرق الشهوات التي يدرّكها البصر ولا يناله من العلم ما يكفه عنها»⁴.

ويذهب ابن القيم إلى أن الحواسّ تتضافر مع بعضها البعض لتعطي الإحساس. كما أن بعضها قد ينوب عن بعض. فـ«إنك ترى الشخص فتعلم أنه فلان، وتسمع صوته فتعلم أنه هو، ثم تستدلّ بما تسمعه من صوته على أنه هو الذي رأيته، فيغنيك سماع صوته عن رؤيته ويقوم لك مقام مشاهدته، ولهذا جوّز أكثر الفقهاء شهادة الأعمى وبيعه وشرائه»⁵.

ويفسّر ابن القيم كيفية عملية حصول العلم بأنها عبارة عن نسبة وإضافة بين العلم والمعلوم، فالأبصار مثلا ليس بانطباع صورة مساوية للمبصر في القوة

¹ المصدر نفسه، ص 265.

² المصدر نفسه والصفحة نفسها.

³ المصدر نفسه والصفحة نفسها.

⁴ ابن القيم: مفتاح دار السعادة، ج 1، ص 256.

⁵ ابن القيم: التبيان في علوم القرآن، تحقيق محمد شريف سكر. ط: 1. بيروت: دار إحياء العلوم 1989/1409م، ص 512.

الباصرة، وإنما هو نسبة وإضافة بين القوة الباصرة والمبصر¹. وعند تطرقه إلى كيفية عملية الرؤية، يشير ابن القيم إلى التفسير القديم لهذه العملية، والمتمثل في نظرية الانطباع ونظرية الشعاع اليونانيتين².

فأما أصحاب الانطباع فيذهبون إلى القول بانطباع صورة المرئي في القوة الباصرة. وأما أصحاب الشعاع، فعلى النقيض من ذلك، فيذهبون إلى القول بأن اتصال الشعاع المنبسط من العين، المتصل بالمرئي. ويضيف ابن القيم إلى ذلك رأي أغلب المتكلمين الذين يقولون بالنسبة والإضافة بين العين والمرئي³. ويعقب على ذلك بقوله: «والأقوال الثلاثة لا تخلو من الخطأ والصواب. والحق شيء غيرها، وأن الله جعل في العين قوة باصرة (...) وكل ما ذكره من انطباع ومقابلة، وشعاع ونسبة وإضافة فهو سبب وشرط. والمقتضى هو القوة القائمة بالمحل»⁴.

ونشير في هذا الصدد إلى المناقشة العلمية التي قام بها الفيزيائي المسلم (الحسن بن الهيثم) (ت430م—1039م) عندما صحّح التفسير اليوناني لعملية الإبصار، وتجاوز كل من النظريتين: نظرية الشعاع ونظرية الورود. وأكد أن الإبصار إنما يكون نتيجة وروده إلى العين، ولو كان الشعاع ينبعث من العين لا من الجسم المرئي لأمكن أن نرى الأجسام في غياب الظلام، كما أثبت ابن الهيثم أن للضوء وجودا مستقلا عن وجود العين⁵.

ويتطرق ابن القيم إلى العلاقة الموجودة بين الحواس والقدرات العقلية فيرى أن الذكريات والصور الخيالية تعتمد على الرؤية، من حيث أن هذه الأخيرة مصدر لهما، وأن تكرارها تعزيزا لهما أيضا⁶. كما يحدد العلاقة بين الحواس

¹ ابن القيم: الروح، ص363.

² وتسمى نظرية الانطباع بنظرية الورود، ونظرية الشعاع بنظرية الصدور، (انظر هذا الصدد محمد عبد الرحمن مرجحاً: الجامع في تاريخ العلوم عند العرب، ط3، الجزائر، م.و.ك، بيروت، باريس، منشورات عويدات، 1988-1989، ص ص347-348.

³ ابن القيم مدارج السالكين، ج3، ص246.

⁴ المصدر نفسه والصفحة نفسها.

⁵ انظر د/ محمد مرجحاً: الجامع في تاريخ العلوم عند العرب، ص348.

⁶ ابن القيم: التبيان في أقسام القرآن، ص510.

والدماغ فيذهب إلى أن الانطباعات الحسية تتجمع في الدماغ والذي يتكون بدوره من ثلاثة أقسام:

- 1 - القسم المقدم، محل الحفظ والتخيل.
- 2 - البطن الأوسط، محل التأمل والتفكير.
- 3 - والقسم الأخير، محل التذكر والاسترجاع¹.

وهذا يحدد ابن القيم مراكز معينة في الدماغ للوظائف السيكلوجية، وهذا تماشياً مع نظريته العامة في النفس، من خلال التفاعل المستمر بين ما هو سيكلوجي وما هو فيزيولوجي.

وفي الحقيقة إن محاولة تعيين مراكز فيزيولوجية للوظائف السيكلوجية محاولة قديمة، نجدها عند أغلب العلماء المتقدمين، وعلى اختلاف فيما بينهم حول مكان هذه المراكز².

وفي السياق نفسه، نجد ابن القيم يحدد موقفه من إشكالية محل العقل: هل هو الدماغ أو القلب؟ فيذهب إلى أن مبدأ العقل القلب، ثم ينتهي إلى الدماغ، ويستند ابن القيم في إجابته هذه إلى القرآن الكريم من خلال قوله تعالى ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا³﴾ ويعقب ابن القيم أن الآية تشير إلى أن الله جعل العقل في القلب. وأيضاً من خلال قوله تعالى:

¹ المصدر نفسه والصفحة نفسها.

² وكان ذلك خاصة بعد (جالينوس) (Galenos) (ت201) ورعياً يكون (بوزيدنيوس) (Poesedonius) من أطباء القرن الرابع الميلادي، هو أول من قام بتلك المحاولة، إذ يرى أنه إذا أصيب الجزء الأمامي بضرر، أصيب التخيل أيضاً، وإذا أصيب الجزء الأوسط من الدماغ، أصيب العقل، وإذا أصيب الجزء المؤخر، أصيبت الذاكرة. وأما (تيموسيوس) (Themisius) الذي عاش في سوريا في أواخر القرن الرابع الميلادي، فإنه جعل تجاوب الدماغ لا الدماغ نفسه مراكز الوظائف السيكلوجية. وينحو ابن سينا منحى (بوزيدنيوس) و(تيموسيوس)، غير أنه يختلف عنهما في التفضيل، ثم انتقل تأثير ابن سينا إلى الفلاسفة والأطباء في القرون الوسطى، واستمرت هذه الفكرة سائدة حتى القرن الثامن عشر. (انظر د/ محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص149-152).

³ سورة الحج: الآية 46.

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ¹﴾. ويذكر أن معنى القلب هنا عند المفسرين، هو العقل².

أما الرأي الذي يذهب إلى أن محلّ العقل هو الدماغ، ويحتج بما يحدث للعقل من اضطراب، من خلال ضرب يصيب الرأس، فإن ابن القيم يرد هذا الرأي ودليله، لأن هذا لا يكفي كدليل نظرا للارتباط الموجود بين الدماغ والقلب، وبالتالي فإن محلّ العقل القلب، وحتى لو أصيب الدماغ واحتل بذلك العقل³.

وفيما يتعلق بالقدرات العقلية، نجد عند ابن القيم تحليلا لعملية حفظ الذكريات إذ يقول: «إنّ الإنسان إذا رأى شيئا، ثم غاب عنه، ثم رآه مرة أخرى عرف إن هذا الذي رآه الآن هو الذي رآه قبل ذلك، لأنّه في المرّة الأولى تثبت صورة، هي الصورة المحسوسة، مطابقة للصورة المعنوية في الذهن، فحصل الجزم أن هذا، ذاك، ولولا القوة الحافظة لما حصل ذلك، ولما عرف أحد أحدا بعد غيبته»⁴. ويفهم من هذا أن التكرار يؤكد عملية الحفظ لدى الفرد.

ويذكر ابن القيم أيضا فائدة الذاكرة وأهميتها البالغة في حياة الإنسان عندما يقول: «لولا القوة الحافظة التي اختص بها، لدخل عليه الخلل في أموره كلها. ولم يعرف ما له وما عليه، ولا ما أخذ ولا ما أعطى، ولا ما سمع ورأى»⁵.

وفي المقابل يتطرق ابن القيم إلى ظاهرة النسيان، ويشير بالأخص إلى تأثير الزمن في عملية النسيان، وذلك من خلال المثال الآتي: «فإذا طالت غيبة أحد كنا نعرفه فإن صورته تنمحي من الذهن كلية، ولم يحصل لنا العلم بأن هذا هو الذي رأيناه من قبل إلا بعد تفكير وتأمل»⁶. كما يشير ابن القيم في هذا الصدد

¹ سورة ق: الآية 37.

² ابن القيم: التبيان في أقسام القرآن، ص 511.

³ المصدر نفسه والصفحة نفسها.

⁴ المصدر نفسه والصفحة نفسها.

⁵ ابن القيم: مفتاح دار السعادة، ج 1، ص 277.

⁶ ابن القيم: التبيان في أقسام القرآن، ص 510.

إلى فائدة النسيان، كما أشار إلى فائدة الذاكرة من قبل فيقول: «إن الإنسان لولا النسيان لما سلا شيئا، ولا انقضت له حسرة، ولا تعزى عن مصيبة، ولا مات له حزن، ولا بطل له حقد، ولا تمتع بشيء من متاع الدنيا، مع تذكر الآفات، ولا رجا غفلة عدو ولا نقمة حاسد»¹. ويعقب ابن القيم، أن الحفظ والنسيان كلاهما نعمة، فرغم اختلافهما وتضادهما اقتضتاهما مصلحة الإنسان².

ونستنتج من هذا أن النسيان، من وجهة نظر ابن القيم ليس مجرد ظاهرة مرضية سلبية كما تذهب إلى ذلك بعض مدارس علم النفس المعاصرة³.

وبالنسبة لظاهرة التخيل، يتعجب ابن القيم من ارتسام الصور العظيمة، مثل السماوات والأرض وغيرهما من الكواكب، وتصور الأمم والملوك في حفظ العلوم الكثيرة، في محل صغير مثل الرأس، دون أن يختلط بعضها ببعض، ولكن ابن القيم لا يقدم تفسيراً لهذه الظاهرة، ويرجعها إلى قدرة وعظمة وحكمة الله⁴. ولا نستغرب عجز ابن القيم في تفسير ذلك، فإن الصعوبات مازالت قائمة - فيما نعلم - إلى عصرنا⁵، وإن كان ذلك يدل من جهة أخرى على أن التفسير المادي لعملية حفظ الذكريات، وللعلاقة بين ما هو سيكولوجي وما هو فيزيولوجي غير كاف.

ونتساءل عن مفهوم العقل عند ابن القيم، هل هو يختلف عن مفهوم النفس والروح أم هو مرادف ثالث لهما؟.

ينهب ابن القيم إلى أن العقل لغة هو ضبط ما وصل إليه القلب، وإمساكه حتى لا ينفلت منه، ومنه عقل البعير، وعقل الإنسان يسمى عقلاً لأنه يعقله عن إتباع الغي

¹ ابن القيم: مفتاح دار السعادة، ج1، ص277.

² المصدر نفسه والصفحة نفسها.

³ انظر مثلاً: Sigmund freud. Psychopathologie de la vie quotidienne. paris. Payot

⁴ ابن القيم: التبيان في علوم القرآن، ص512.

⁵ انظر بهذا الصدد: محمد قطب: منهج التربية الإسلامية، ط: 7. بيروت: دار الشروق

1403/هـ 1983م. ج1، ص 151 وما يليها.

والهلاك، ولهذا يسمى حجراً، لأنه يمنع صاحبه كما يمنع الحجر ما حواه¹.

أما من الناحية الاصطلاحية، فإن ابن القيم يقول بأن العقل هو «آلة العلم وميزانه الذي يعرف صحيحه من سقيم، وراجحه من مرجوحه، والمرآة التي يعرف بها الحسن والقبح»².

ويذهب ابن القيم إلى أن العقل عبارة عن غريزة³، وهو نفس ما ذهب إليه سائر السلف، كما ذكر ابن تيمية عن أحمد بن حنبل (ت241م-855م) والحارث المحاسبي (ت243م-857م) وغيرهما⁴.

إن الذي يبدو لنا-من خلال الضبط الاصطلاحي لمفهوم العقل من جهة ومفهوم الروح (النفس) من جهة أخرى-أن الفرق قائم بين العقل والروح سواء من حيث الطبيعة أو من حيث الوظيفة. و يقسم ابن القيم العقل إلى غريزي ومكتسب⁵:

- فأما العقل الغريزي: فهو أب العلم ومريه ومثمره.

- وأما العقل المكتسب المستفاد: فهو ولد العلم وثمرته ونتيجته.

ويرى ابن القيم أن سعادة المرء من اجتماع العقليين عند صاحبهما، وفقدان أحدهما، يجعل الإنسان أخس من الحيوان البهيم، وإذا انفرد انتقص الرجل

¹ ابن القيم: مفتاح السعادة، ج1، ص125.

² ابن القيم: مفتاح السعادة، ج1، ص117.

³ ابن القيم: مدارج السالكين، ج3، ص247.

⁴ انظر محمد حسني الزين: منطق ابن تيمية ومنهجه: ، ط 1 ، بيروت المكتبة الإسلامية 1399 / 1979. ص ص 190-198.

⁵ يورد الإمام الماوردي (ت450هـ) نفس التقسيم ويعتبر العقل الغريزي مطبوعاً، والعقل المكتسب مسموعاً (انظر الماوردي أدب الدنيا والدين تحقيق وتعليق مصطفى السقا، بيروت، دار الكتب العلمية (بدون تاريخ)، ص ص 21-30، وكذلك أبو حامد الغزالي بعد أن يقسم العقول إلى أربعة، فإنه يرجعها في النهاية إلى عقليين رئيسيين: فالأولان بالطبع والأخيران بالاكساب، ويستدل في هذا بأبيات من الشعر ينسبها للإمام علي كرم الله وجهه: رأيت العقل عقليين + فمطبوع ومسموع - ولا ينفع مسموع + إذا لم يكن مطبوع - كما لا تنفع عين الشمس + وضوء العين ممنوع (انظر: أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين. دمشق: عالم الكتب (بدون تاريخ) ج1، ص ص 75-76).

بنقصان إحداهما. كما يرى أن البعض يفضل العقل الغريزي، والبعض يفضل العقل المكتسب. وأما التحقيق عند ابن القيم فهو: «أن صاحب العقل الغريزي الذي لا علم له، ولا تجربة عنده، آفته التي يؤتى منها، الإحجام وترك الفرص، لأن عقله يعقله عن انتهاز الفرصة، لعدم علمه بالفرص وطرقها، ويلقيه على المبادرة إليها وعقله الغريزي لا يطبق رده، فهو غالبا يؤتى من إقدامه، والأول من إحجامه. فإذا رزق العقل الغريزي عقلا إيمانيا مستفادا من مشكاة النبوة، لا عقلا معيشيا نفاقيا، فيظن أربابه أنهم على شيء إلا أنهم هم الكاذبون»¹.

وفي هذا الصدد، يرفض ابن القيم نظرية العقول التي قال بها الفلاسفة من قبل والتي هي ذات مصدر أفلوطيني².

إشكالية العقل والنقل:

ويمكننا التساؤل عن موقف ابن القيم من العلاقة بين العقل والنقل والتي تعد من أبرز المعضلات في تاريخ الفلسفة عموما، وفي تاريخ الفكر الإسلامي خاصة. فهناك من أعلى من قيمة العقل على النقل، ومنهم من غلب النقل على العقل، وفريق آخر حاول التوفيق بينهما³. أما ابن القيم فيبدو من بعض نصوصه أنه يضع الوحي (النقل) في المرتبة الأولى من حيث هو المصدر الرئيسي لتلقي المعرفة، وهذا لشرف مكانته. وفي هذا المعنى يقول ابن القيم: «أين العلم المتلقى من الوحي النازل إلى الظن المأخوذ عن الرأي الزائل؟ وأين العلم المأخوذ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل، عن الله عز وجل إلى الظن المأخوذ عن رأي رجل يستنير قلبه بنور الوحي طرفة عين، وإنما معه جسده وتخمينه ونسبة ما يدركه العقلاء قاطبة بعقولهم إلى ما جاءت به الرسل كنسبة سراج ضعيف إلى ضوء الشمس»⁴.

¹ ابن القيم: مفتاح دار السعادة، ج 1، ص 117.

² ابن القيم: إغائة اللهفان، ج 2، ص ص 28-29.

³ انظر بهذا الصدد: Henry Corbin: histoire de la philosophie islamique, galli mand, 1964, pp 194- 195

⁴ ابن القيم: تحفة المودود بأحكام المولود، الجزائر: دار الأمة للنشر والتوزيع (بدون تاريخ)، ص 185.

إلا أن هذا لا يعني أن ابن القيم يحط من شأن العقل، بل تجده في موضع آخر يوليه مكانة هامة إذ يقول: «لولا لم يكن للعلم أب ومرب وسائس، ووزير إلا العقل الذي به عمارة الدارين، وهو الذي أرشد إلى طاعة الرسل، وسلم القلب والجوارح، ونفسه إليهم وانقاد لحكمه، وعزل نفسه وسلم الأمر إلى أهله، ليكفي به شرفا وفضلا. وقد مدح الله سبحانه العقل وأهله في كتابه، في مواضع كثيرة منه، وذم من لا عقل له، وأخبر أنهم أهل النار الذين لا سمع لهم ولا عقل»¹. ويقول ابن القيم - أيضا مشيدا بالعقل -: «لولا الفكر لما اهتدى الإنسان إلى تحصيل المصالح ودفع المفاسد، وذلك من أعظم النعم، وتمام العناية الإلهية، ولهذا فقد البهائم، والمجانين، ونحوهم هذه القوة، ولم يتمكنوا مما تمكن منه أرباب الفكر»².

وما يمكن استنتاجه مما سبق، أن ابن القيم لا يستبعد العقل، وإنما يعترف بدوره، ولكن يشترط انضباطه بضوابط شرعية، وهذا حتى لا يضل ولا يتيه، لأن العقل - فيما يرى ابن القيم - محدود، وله مجال يجب أن يتحرك فيه، لا يتجاوزه، ومن ذلك مثلا: أن العقل «يئس من تعرف كنه الصفة، وكيفيتها، فإنه لا يعلم كيف الله إلا الله، وهذا معنى قول السلف (بلا كيف) أي بلا كيف يعقله البشر، فإن من لا يعلم حقيقة ذاته، وماهيته، كيف يعرق كيفية نعوته وصفاته»³.

وهذا الرأي هو ما ذهب إليه (إمانويل كانط) (Emmanuelle Kant) (ت 1824م) عندما أثبت أن العقل عاجز عن إدراك وجود وماهية الميتافيزيقا⁴.

ورغم ذلك فإن العقل عند ابن القيم حجة في إثبات العقائد الإيمانية⁵. كما يجب استعماله في مجالاته، من خلال التفكير والتدبر في آيات الله المسموعة

¹ ابن القيم: مفتاح دار السعادة، ج1، صص 116-117.

² ابن القيم: التبيان في أقسام القرآن، صص 513-514.

³ ابن القيم: مدارج السالكين، ج3، ص 159.

⁴ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دار القلم (بدون تاريخ)، ص 246.

⁵ ابن القيم: الفوائد، القاهرة: دار مصر للطباعة (بدون تاريخ) ص 7.

والمشهود¹، وأيضاً من خلال الاجتهاد الفقهي².

ويحسن بنا في هذا الصدد التعرف على موقف ابن القيم من جملة العلوم الدنيوية والفلسفة.

فبالنسبة للعلوم التجريبية، إن ابن القيم لا يرى تعارضاً بينها، وبين الوحي. وفي هذا الصدد يقول: «وأصح ما بأيديهم [يقصد الأطباء]، التشريح والاستقراء التام، الذي لا يجزم، ونحن لا ننكر ذلك، ولكن ليس فيه ما يخالف الوحي»³.

غير أن ابن القيم يعترض على بعض نتائج علم الأجنة في عصره وبالطبع وما قبل عصره، فيرى أن الأطباء «لم يخبروا في ذلك عن مشاهدة قولهم: أن الجنين الذي يولد في الشهر السابع، يصير نقطة في تسعة أيام، ودمويا في ثمانية أيام آخر (...) ومثل هذا لا يدرك إلا بوحي، أو مشاهدة، وكلاهما مفقود عندهم، وإنما بأيديهم قياس، اعتبروا به أحوال الأجنة من شهر ولادتها (...) فإن القوم لم يكن عندهم نصيب من العلم الذي جاءت به الرسل، بل كانوا كما قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ﴾⁴»⁵.

إن هذا النص على ما نعتقد ذو قيمة علمية ثمينة، من حيث هو توضيح لمنهج المعرفة، وطرق الاستدلال، كما ينظر إليها ابن القيم. فهو يرى أن المعرفة الحسية وخاصة في الميدان البيولوجي من خلال علم الأجنة، كما ورد في النص السابق، إنما تدرك من خلال المشاهدة والتجربة ومادام الأمر كان متعذراً لعل ذلك يرجع إلى محدودية الأجهزة⁶، فإنه يجب التعويل على الوحي المتزل، في رأي ابن القيم.

¹ المصدر نفسه، ص وانظر أيضاً، التبيان في أقسام القرآن لابن القيم: ص 513.

² ابن القيم: زاد المعاد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرئوط. ط: 6. بيروت: مؤسسة الرسالة قطر: مكتبة المنار الإسلامية 1404هـ/1984م ج 3، ص 394.

³ ابن القيم: تحفة المودود بأحكام المولود. ص 185.

⁴ سورة غافر: الآية 83

⁵ ابن القيم: تحفة المودود، ص 185.

⁶ ولا يرجع إلى عدم معرفة المنهج الاستقرائي في حد ذاته، لأن المسلمين، آنذاك كانوا على علم به وكانوا يطبقونه.

وفي موضع آخر لا يحفل ابن القيم، بالعلوم الطبيعية، التي في رأيه فيها حق وباطل، ولا بالعلوم الرياضية، التي هي كثيرة التعب، قليلة الجدوى، ولا بعلوم الهيئة¹ التي باطلها أضعاف أضعاف حقها². ويرى ابن القيم أن مثل هذه العلوم، مما لا يضر الجهل به، ولا تكمل به النفس³، وأما العلم الذي تكمل به النفس، في رأيه، فهو العلم بالله وصفاته وأفعاله، وكتبه، وأمره، ونهيه⁴، أي العلم العقيدي.

ويعترض ابن القيم على الذين يعتبرون مثلاً علم الطبّ، والحساب، والهندسة، وأصول الصناعة كالزراعة، والحياكة والخياطة فروضاً كفاية. وفي شأن علم المنطق يقول ابن القيم: «قد بين نظار الإسلام فساد هذا لميزان وعوجه، وكذلك شيخ الإسلام»⁵. ذلك أن الشافعي (ت204م-820م) وأحمد بن حنبل (ت241م-855م)، وسائر أهل الإسلام، لم يراعوا في مصنفاتهم حدود المنطق. وأما ابن تيمية، فقد انتقد المنطق من خلال كتابه: نقض المنطق والرد على المنطقيين⁶.

وجمل القول أن الإمام ابن القيم، لعله كان محققاً عندما أولى العلوم الشرعية، وعلى رأسها العقائد، الأولوية، ولعله كان محققاً أيضاً عندما عاب الاشتغال بالعلوم الدنيوية مع إهمال العلوم الشرعية، وخاصة فيما لا ثمره له من العلوم، ولكن ابن القيم في اعتقادنا—بالغ عندما لم يكثرث بالعلوم الوضعية،

¹ وهو ما يقال له في الاصطلاح الحديث، علم الفلك، وكانت العرب تسميه علم النجوم التعليمي، وعلم النجوم، وعلم صناعة النجوم. (انظر بهذا الصدد: د/ محمد مرجبا: الجامع في تاريخ العلوم عند العرب، ص 417-452).

² ابن القيم: تحفة المودود، ص 185.

³ ابن القيم: الفوائد، ص 84.

⁴ المصدر نفسه، ص 83.

⁵ ابن القيم: إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان. تحقيق محمد سيد كيلاني. القاهرة: دار التراث (بدون تاريخ)، ج 2، ص 206.

⁶ ابن القيم: مفتاح دار السعادة، ج 1، ص 157.

كالرياضيات والطبيعات والفلك وما إليها، ولما قلل من شأنها. فهذه العلوم لها أهمية بالغة، من حيث مساهمتها العظمى في بناء الحضارة، وعمارة الأرض، والخلافة التي أمر الله الإنسان بها¹.

ولعلّ موقف ابن القيم في ذلك يعود إلى ابتعاد الأمة الإسلامية عن عقيدتها في عصره، فأراد أن يردّها إليها. وربما لأن ثمرة العلوم الوضعية، التي هي موجودة في عصرنا لم تكن موجودة في عصره وربما غير ذلك.

وأما موقف ابن القيم من الفلسفة فيمكن وصفه بالموضوعية. ذلك أننا نجد ابن القيم في كتابه (إغاثة اللفهان)، يحدد المفهوم اللغوي للفلسفة، كما هو مشهور عند (فيثاغورس) (Pethaghor) من أنها: محبة الحكمة². ويرى ابن القيم أن أصحّ طوائف الحكمة، من كانت حكمتهم أقرب إلى حكمة الرسل عليهم السلام التي جاءوا بها من عند الله تعالى. ويستشهد في هذا الصدد بمثل قوله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابَ³﴾. «ذلك لأنّ الحكمة التي جاء بها الرسل: هي الحكمة الحقّة المتضمنة للعلم النافع والعمل الصالح، للهدى ودين الحق، لإصابة الحق اعتقاداً وقولاً وعملاً»⁴.

ويشير ابن القيم إلى أن مصطلح (الفلسفة) ومصطلح (الفلاسفة)، في عرف كثير من الناس في زمانه، كان مختصاً بمن خرج عن ديانات الأنبياء، وأخصّ من ذلك: أنّه في عرف المتأخّرين اسم لأتباع أرسطو، وهم المشاؤون خاصة، وهؤلاء فرقة شاذّة من فرق الفلاسفة، ومقاتلهم واحدة من مقالات القوم كما يقول ابن القيم⁵.

ونستشفّ من هذا إنصاف ابن القيم للفلسفة، كمعرفة إنسانية، تهدف إلى محبة الحكمة والبحث عن الحقّ والحقيقة، فهو لم يقع في خطأ التعميم، إذ لم

¹ انظر: محمد قطب: واقعنا المعاصر: الجزائر: مكتبة رحاب (بدون تاريخ)، ص 175.

² ابن القيم: الإغاثة، ج 2، ص 253.

³ سورة ص: الآية 20.

⁴ ابن القيم: الإغاثة، ج 2، ص 253.

⁵ المصدر نفسه، ص 254.

يحكم على فساد الفلسفة من خلال فساد بعض الآراء والمذاهب الفلسفية، وفي هذا الصدد يقول: «فسرت هذه البلايا¹ في كثير من طوائف الفلاسفة لا في جميعهم، فإن الفلسفة من حيث هي لا تعطي ذلك، فإن معناها محبة الحكمة²». ولذا نجد ابن القيم يقول في حقّ الفيلسوف اليوناني سقراط (Socrate) (ت399م) وكلامه في المعاد والصفات والمبدأ، أقرب إلى كلام الأنبياء من كلام غيره، وبالجملة فهو أقرب من القوم إلى تصديق الرسل³.

ويقول ابن القيم أيضاً: «وكذلك أفلاطون كان معروفاً بالتوحيد، وإنكار عبادة الأصنام، وإثبات حدوث العالم⁴».

غير أنّ ابن القيم يحمل على فلسفة أرسطو⁵ لأنها في رأيه مخالفة للعقائد الإسلامية، وكذلك ابن سينا⁶ والفارابي من حيث أنّ فلسفتها في رأيه، مجرد استمرار لفلسفة أرسطو⁷.

ويعتقد ابن القيم، أنّ أبا الوليد بن رشد (ت595م-1198م)⁸، وأبا البركات البغدادي (ت560م-1164م) كانا متفهمين لفلسفة أرسطو أفضل من ابن سينا⁹.

ويذكر ابن القيم أنّ الفلسفة التي كانت رائجة في عصره، إنّما هي الفلسفة المأخوذة عن (نصير الدين الطوسي) (ت672م-1174م)، وعن إمامه ابن سينا، وبعضها عن الفارابي، وشيء يسير من كلام أرسطو¹⁰.

¹ وهي: التعطيل والشرك، ومخالفة الرسول وجحد ما جاء به. المصدر نفسه، ص254.

² ابن القيم: الإغاثة، ج2، ص253.

³ ابن القيم: إغاثة اللهفان، ج2، ص261.

⁴ المصدر نفسه والصفحة نفسها.

⁵ المصدر نفسه، صص255-256.

⁶ المصدر نفسه، صص259-263.

⁷ المصدر نفسه، صص263-264.

⁸ المصدر نفسه، ص264.

⁹ المصدر نفسه، صص254-260.

¹⁰ المصدر نفسه، ص263.

وخلاصة القول إن ابن القيم، يحاكم الفلسفة إلى الدين، فصحيحها ما كان موافقا للعقيدة الإسلامية، وباطلها ما كان مخالفا لها.

ونستنتج في الأخير أن المصادر المعرفية عند ابن القيم متشعبة غير محصورة في جانب محدد، فلقد شملت الوحي والحس والعقل. كما أن هذه المصادر ليس منفصلا بعضها عن بعض إنما هي متضافرة يخدم بعضها البعض ويؤدي بعضها إلى بعض وتحقق في نهاية المطاف غاية واحدة وهي رضى الله، كما ذهب إلى ذلك ابن القيم.

المعرفة بين الفطرة والاكتساب:

وننتقل الآن إلى أهم إشكالية في تاريخ الفكر الفلسفي منذ أقدم عصوره حتى الآن¹ وهي إشكالية أصل المعرفة هل هو العقل أم الحواس؟.

إن موقف ابن القيم من هذه الإشكالية يتوافق تماما مع نظريته في النفس. فهو في رده على القائلين بأسبقية الروح على البدن، يقول: «فلو كان للروح وجود قبل البدن وهي عالمة ناطقة لكانت ذاكرة لذلك في هذا العالم شاعرة بوجه عام»². ويقول أيضا زيادة في التوضيح: إن النفس «لو كانت موجودة قبل البدن لكانت حية، ناطقة، عاقلة، فلما تعلقت بالبدن سلبت ذلك كله ثم حدث لها الشعور، والعلم والعقل شيئا فشيئا، فهذا لو كان لكان أعجب الأمور أن تكون الروح كاملة، عاقلة، ثم تعود ناقصة ضعيفة جاهلة، ثم تعود بعد ذلك إلى عقلها وقوتها، فأين في العقل والنقل والفطرة ما يدل على ذلك؟. وقد قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾³. فهذه هي حالنا الأصلية والعلم والعقل والمعرفة والقوة طارئ علينا حادث فينا بعد إن لم يكن ولم نكن نعلم قبل ذلك شيئا البتة، إذ لم يكن لنا وجود نعلم ونعقل به»⁴.

¹ انظر: محمد غلاب: المعرفة الفلسفية عند مفكري الإسلام، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والنشر، (بدون تاريخ)، ص30.

² ابن القيم: الروح، ص315.

³ سورة النحل: الآية 38.

⁴ ابن القيم: الروح، ص ص315-316.

ونستنتج من هذا النصّ أنّ المعرفة مكتسبة عند ابن القيم، وليست فطرية. والآية القرآنية التي استشهد بها صريحة في الدلالة على أنّ الإنسان لا تولد معه معرفة، إنّما الذي يولد معه حواسّه (السمع والبصر) من حيث هي وسائل حسية لاكتساب المعرفة، وكذلك الفؤاد الذي يقصد به هنا العقل.

ومجمل القول أنّ المعرفة تنتج عن تضافر الوسائل الحسية والقدرات العقلية، ولا يمكن للمعرفة أن تنم بوحدة منها من دون الأخرى.

ولا يمكن الاحتجاج هنا بالآية الكريمة ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾¹، على فطرية المعرفة، لأن ذلك التعلم إنّما هو من خصوصيات آدم عليه السلام قبل نزوله إلى الأرض².

بين ابن القيم والعقلانيين:

ونتساءل هنا عن مكانة وجهة نظر ابن القيم هذه بين أبرز المذاهب الفلسفية في مسألة أصل المعرفة؟.

فأمّا العقلانيون فإنهم يقولون بفطرية المعرفة، وبأصلها العقلي مستبعدين دور الحسّ، أو مقلّين من شأنه على الأقل. ف(أفلاطون)(ت نحو 347ق م) على وجه الخصوص، يعتقد أنّ أيّ معرفة إنّما ترجع إلى ذكريات تحفظها النفس، ممّا سبق لها أن شاهده أثناء وجودها في العالم المعقول، وقبل أن تحلّ في البدن، وهكذا تكون عملية التذكر هي الأساس الأول لعملية المعرفة³.

ومثال ذلك الفتي الذي لم يتلق الهندسة ونجدّه يجيب عن الأسئلة إجابة محكمة ويستخرج من نفسه مبادئ هذا العلم⁴، كما أن النفس تترقى حسب النظرية الأفلاطونية من الحس إلى الظن إلى الاستدلال، حتى تصل إلى المعرفة

¹ سورة البقرة: الآية 31.

² ابن القيم: الروح، ص 282.

³ محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي. بيروت: دار النهضة العربية 1976م. ج 1. ص 175

⁴ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، دار القلم، (بدون تاريخ)، ص 73-74.

العقلية وهي أهمها¹. ونجد نظرية (أفلاطون) المعرفية تتطابق مع نظريته في النفس. فما دامت النفس عنده موجودة قبل البدن² فإن المعرفة فطرية، وهذا على عكس ما قال به ابن القيم تماما.

كما يمكن أن نستنتج من نصي ابن القيم السابقين نقدا ضمينا لنظرية التذكر الأفلاطونية ويختلف (ابن القيم) مع (أفلاطون) أيضا، من حيث أن هذا الأخير يحقر من شأن المعرفة الحسية، ويحفل فقط بالمعرفة العقلية. في حين أن ابن القيم يولي الأهمية لكل من المعرفتين، وبالإضافة إلى ذلك يحفل بالوحي كمعرفة إلهية مباشرة، يقينية يجب أن تخضع لها كل أنواع المعرفة كما مر معنا. ونشير في هذا الصدد أيضا، إلى أن أفلاطون توصل إلى نظريته المعرفية من خلال التفكير في المذاهب السابقة خاصة: (أقراطيلوس) (ت ؟) و (هيراقليطس) (Heraclite)، و (أنكسا غوراس) (ت نحو 428 ق م) كما أخذ عن الفثاغوريين فكرة حياة سابقة وأحال التوليد السقراطي تذكر³. بينما أصل النظرية المعرفية عند ابن القيم، إنما هي مصادر التلقي الإسلامية (القرآن والسنة)، وهذا حرصا منه على تأصيل الفكر الإسلامي.

ويختلف ابن القيم عن (رونه ديكارت) (René Descartes) (ت 1650م)، الذي وإن كان يقول بوجود أفكار حادثة تقوم في الفكر بمناسبة حركات واردة عن الحواس من الخارج، وأفكار مصطنعة تركيبها من الطائفة الأولى، فإنه يقول مع ذلك بأفكار غريزية أو فطرية تستبطنها النفس من ذاتها وتمتاز هذه الأفكار بأنها واضحة بسيطة أولية وهي التي تؤلف الحياة العقلية بمعناها الصحيح، كفكرة الله والنفس والامتداد وأشكاله، والحركة وأنواعها، والعدد والزمان وغيرها⁴.

¹ المرجع نفسه: ص 69.

² محمد غلاب: المعرفة عند مفكري الإسلام، ص 166-167.

³ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 75.

⁴ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دار القلم، (بدون تاريخ)، ص 72.

وأما ابن القيم فإنه لا يقول بوجود أفكار غريزية، وإن كان يقول بغريزة العقل في حد ذاته.

بين ابن القيم والتجريبيين:

إذا كان ابن القيم يختلف عن العقلانيين في أصل المعرفة، فهل هو يختلف أيضا عن التجريبيين؟

إن الاتجاه الحسي منذ القدم، يقول أن الحس هو أصل المعرفة كحسنا نجد ذلك مثلاً عند (بروتاغوراس) (Protagoras) (توفي نحو 411 ق م) و(أقراطيلوس) و(هيراقليطس) (Heraclite)، (ت 480 ق م) من اليونانيين¹.

غير أن الذي يعاب على فلاسفة اليونان بصفة عامة، في مجال نظرية المعرفة، قصورهم في بيان الشروط التي تكون بها المعرفة صحيحة، والتي لم توجد إلا في العصر الحديث، ابتداء من (جون لوك)

John Locke (ت 1704م) و(دافيد هيوم) (David Hume) (ت 1776م)، وهي التي توسع فيها (إمانويل كانط) (Immanuel Kant) (ت 1924م)، فيما بعد، ووضعها في أعلى صورة بلغت².

ومن أبرز الفلاسفة الذين يمثلون الاتجاه الحسي التجريبي في العصر الحديث فيما يتعلق بنظرية المعرفة نجد الفيلسوف الإنجليزي (جون لوك) من خلال كتابه (محاولة في الفهم الإنساني) والذي يذهب فيه إلى نقد المذهب الغريزي (الفطري) الذي يقول بوجود معان وقضايا صريحة في الذهن منذ الميلاد³ كما رأينا مع (ديكارت). ويذهب (لوك) إلى أن النفس في الأصل كلوح مصقول لم ينقش فيها شيء وأن التجربة هي التي تنقش فيها المعاني والمبادئ جميعاً⁴. وهكذا بالنسبة لـ (لوك) (لا

¹ انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 69-70.

² د/ محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. ط: 2. بيروت-

باريس: منشورات عويدات 1981م، ص 121.

³ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 144.

⁴ المرجع نفسه، ص 145.

يوجد في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس).

ومجمل القول أنّ الحسّ هو المصدر الوحيد للمعرفة عنده¹.

ونستنتج مما سبق أنّ ابن القيم يلتقي مع (لوك) -أبرز من مثل التجريبيين- من خلال القول بعدم فطرية المعرفة والقول أيضا بضرورة الاكتساب.

وخلاصة القول بالنسبة لنظرية ابن القيم المعرفية، هي أنّ ابن القيم يعرض صورة بسيطة وواضحة لموضوع أصل المعرفة، معتبرا المعرفة الإنسانية حصيلة جهد تقوم به كلّ من الحواسّ والعقل. فالمعرفة لا تولد مع الإنسان كما ادعى العقلانيون إنما الذي يولد مع الإنسان حواسه وقدراته العقلية، كوسائل أولية، ضرورية لاكتساب المعرفة.

ونستنتج أيضا أنّ وجهة نظر ابن القيم في المعرفة نظرية توفيقية من حيث هي تؤكد على التطابق بين الذات والموضوع، وعلى التضافر بين الحسّ والعقل، كما تؤكد على انضباط ذلك كلّ بالوحي الذي يجب أن يهتدي في ضوئه كلّ من الحسّ والعقل.

وقد يبدو أنّ ابن القيم لم يقم مشروعا معرفيا كالذي أقامه (كانط) مثلا. ولكنّ الذي يبدو أيضا هو أنّ ابن القيم أعطى صورة واضحة وإن كانت غير مفصلة لما يتعلّق بالمبدأ الأساسي والمقدمات الأولى التي يمكن أن تقوم عليها النظرية المعرفية كلّها فيما بعد، لأنّ صحّة النتائج إنما تتوقّف على صحة المقدمات. فـ(كانط) رغم أنّه حاول المطابقة بين الحساسية (التجربة) والفهم (العقل)²، فإنّه لم يوفّق في تفسير تلك المطابقة³ رغم المحاولة الجادة والجهد المبذول⁴.

¹ المرجع نفسه، ص 164. وانظر أيضا:

THE PHILOSOPHICAL WORKS OF JOHN LOCKE, edited, with a preliminary essay and notes, by J. A. ST. JOHN, vol. 1. LONDON GEORGE BELL AND SONS, 1908, pp 205-207.

² يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 229.

³ المرجع نفسه، ص 23، وانظر أيضا: إمانويل كانط: أسس ميتافيزيقيا الأخلاق. ترجمة د/ محمد فتحى الشنيطي، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1970 (مقدمة المترجم)، ص 15.

⁴ انظر: إمانويل كانط: أسس ميتافيزيقيا